A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

I

Para se alcançar uma boa compreensão da Antropologia Social e Cultural, enquanto disciplina inserida no quadro das ciências sociais modernas, uma via que me pareceu fecunda foi a de refletir sobre o seu movimento histórico, desde os primeiros momentos de sua constituição até a sua consolidação como uma disciplina academicamente institucionalizada e ministrada por profissionais. Isso abrange, aproximadamente, as duas últimas décadas do século passado até o presente, naquilo que se poderia chamar de sua modernidade ou, até mesmo, de sua pós-modernidade.[1]

Nesse sentido, pude desenvolver num outro lugar (Cardoso de Oliveira, 1985b) essa reflexão mostrando como três "escolas" do pensamento antro-

1. As idéias aqui contidas foram elaboradas em sua forma original em outubro/novembro de 1986 durante minha estadia na *Universidade de Harvard*, na qualidade de *Visiting Scholar* do Departamento de Antropologia, graças a um convite daquele Departamento e a um "Auxílio para Manutenção e Passagem" concedido pela FAPESP (86/2104-9) e um "Auxílio para Pesquisas" (n. 27/86) da FUNCAMP. Essas idéias foram apresentadas pela primeira vez no Seminário "Ordem e Desordem", organizado por Michel Debrun no âmbito do *Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência* (CLE) da UNICAMP, numa conferência que intitulei "A categoria de ordem (e a de desordem) na formação de Antropologia". Numa segunda vez, e de forma mais resumida, numa palestra ministrada no "I Seminário de Ciências Humanas do Museu Goeldi – Tradição e Crítica" em sua sessão inaugural "Epistemologia das Ciências Humanas", em Belém, Pará. Esses eventos ocorreram ainda em 1986. O texto que aqui se publica recebeu importantes comentários de Luiz Eduardo Soares e de Luís R. Cardoso de Oliveira; a ambos meus agradecimentos.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

pológico, originárias de diferentes tradições intelectuais, tornaram-se exemplares na atualização competente dos paradigmas racionalista, estrutural-funcionalista e culturalista, orientadores respectivamente da *École Française de Sociologie*, da *British School of Social Anthropology* e da *American Historical School of Anthropology*. Naturalmente que a denominação "escola" fica por conta de sua consagração na história da disciplina, pois serviu para identificar segmentos da comunidade de profissionais de Antropologia localizados na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos da América. Como portadores de "culturas científicas" próprias, de certo modo singulares, ainda que unidas no interior de um único e amplo horizonte[2], esses segmentos tinham em comum um objetivo: o de criarem uma nova disciplina *científica*. Deste ponto de vista – o de uma ciência – esse horizonte ficou marcado pelas idéias de razão e de objetividade (e que não excluem absolutamente outras que o leitor possa identificar), mas que são idéias-valor[3], ocupando um espaço que me parece central na episteme ocidental pelo menos a partir do Iluminismo[4]. Mas se a concepção de uma razão devotada inteiramente a lograr um conhecimento objetivo caracterizou o que se poderia chamar de espírito científico, incentivando modalidades de procedimentos lógicos (como em Stuart Mill) e metodológicos (como em Durkheim), a crítica a essa concepção tardaria mais de meio século a se manifestar no seio da disciplina através de um movimento intelectual que se pode chamar de hermenêutico, gerador do que se vem chamando nos EUA de "Antropologia Interpretativa". Essa antropologia, em verdade incipiente, e

2. Horizonte da civilização ocidental ou, para ser mais preciso, "da humanidade européia", nos termos formulados por Husserl em sua conferência de 1935, proferida em Viena e intitulada "A filosofia na crise da humanidade européia" (Husserl, 1976:347-383).
3. Louis Dumont assinala que a separação entre idéia e valor é, em certa medida, falaciosa, representando uma herança do pensamento kantiano. Assevera que "não separando *a priori* idéias e valores, permaneceremos mais pertos da relação real nas sociedades não modernas, entre o pensamento e o ato, ainda que uma análise intelectualista ou positivista tenda a destruir essa relação" (1983:221). Essa aparente ingenuidade do pensamento nas sociedades tradiconais, mostra-se capaz de totalizações que o pensamento analítico moderno deixa escapar.
4. A crítica a essa razão "naturalizada" – enquanto "naturalização do Espírito" – e do objetivismo que lhe é inerente, reveste-se de uma acusação de *ingenuidade* da qual ambos não conseguem se livrar e que, para Husserl, parece contaminar toda a episteme européia ou ocidental: "Os antigos e os novos filósofos foram e permanecem ingenuamente objetivistas. Mas para ser mais justo é necessário agregar que o idealismo alemão proveniente de Kant já se esforçava apaixonadamente a superar uma ingenuidade já bastante evidente, sem ter podido alcançar efetivamente o grau de reflexão mais elevado, decisivo para dar uma nova aparência à filosofia e à humanidade européia" (Husserl, 1976:374).

cujas possibilidades de efetiva consolidação não estão imunes a ceticismos, comporia o quarto domínio de uma *matriz disciplinar*[5] com a qual imaginei dar conta de uma sorte de "estado teórico" da Antropologia, cujas "escolas" acima mencionadas, fundadoras da disciplina, passariam a conviver com uma modalidade de antropologia eventualmente alternativa, imagem espelhada quase invertida dessas mesmas "escolas" – se focalizarmos essa matriz disciplinar do ponto de vista de categorias tais como a de ordem e a de desordem.

O exame dos paradigmas sustentadores das "escolas" consolidadas nas primeiras décadas do século permite caracterizá-los como *paradigmas da ordem*, uma vez que é sobre essa temática que os oficiantes da disciplina se debruçam. Poder-se-ia dizer que a categoria da ordem está explícita nas diferentes "escolas", enquanto noção devidamente tematizada em seus respectivos discursos. Senão vejamos: o paradigma racionalista, já em seus primeiros passos na *École française*, aplica-se tanto na questão da organização social (solidariedade mecânica e solidariedade orgânica) como na descoberta de "formas elementares" ordenadoras do pensamento primitivo, e, em seus últimos passos, no exercício radical da categoria, já no interior do moderno estruturalismo francês, como bem ilustra a conhecida máxima lévi-straussena de que "a pior ordem é melhor do que a desordem"; na questão, equacionada em termos de estrutura social e de função social, destaca-se o paradigma estrutural-funcionalista particularmente no que diz respeito à instituição do parentesco e aos grupos oganizacionais tão extensamente estudados na *British School*; enquanto o paradigma culturalista, subjacente à *American Historical School of Anthropology*, conduz à indagação para os processos culturais e ao

---

5. Matriz Disciplinar

Tradição Tempo	Intelectualista	Empirista
Sincrônico	I Paradigma Racionalista "Escola francesa"	II Paradigma Estrutural-Funcionalista **"Escola britânica"**
Diacrônico	IV Paradigma Hermenêutico "Antrop. Interpretativa"	III Paradigma Culturalista "Escola Norte-americana"

Os argumentos que sustentam a elaboração da Matriz – em sua primeira formulação – estão expostos em minha conferência de 1984 (Cardoso de Oliveira, 1985b).

estabelecimento de padrões ou regularidades culturais. A categoria da ordem implementa a investigação científica, teórica ou "de campo", em todo amplo espaço ocupado por essas "escolas". Tal a força dessa categoria no universo da disciplina que ela não apenas orienta o discurso das diferentes "escolas", a gramaticalidade da linguagem antropológica, o que constituiria, a bem dizer, o *impensado* da disciplina, como ainda se manifesta no centro de sua problemática, largamente explícita em todos os índices ou sumários de quantos ensaios e monografias a antropologia conheceu em sua história.

Pretendo mostrar nesta oportunidade que o quarto paradigma, o hermenêutico, começa a se impor na disciplina na medida em que logra contaminá-la de elementos conceituais solidários de uma categoria oposta à da ordem, isto é, de uma *determinada ordem* que se caracteriza por domesticar eficazmente esses elementos, a saber, a subjetividade, o indivíduo e a história. São precisamente esses os elementos que, no meu modo de ver, constituem fator de desordem em cada uma das "escolas" mencionadas, implementadas pelos três primeiros paradigmas enunciados na matriz disciplinar[6]. Isso significa que a Antropologia Interpretativa, implementada pelo paradigma hermenêutico, enquanto crítica sistemática às "antropologias tradicionais", estaria atualizando, do ponto de vista da matriz disciplinar, a categoria da desordem – aqui sim como o verdadeiro impensado da disciplina. Pretendo mostrar ainda – ou pelo menos sugerir – que o relativo sucesso do paradigma hermenêutico não é casual, mas se explica por aquilo que se tem chamado de movimento pós-moderno, que parece alcançar de um modo todo particular a Antropologia Cultural norte-americana. Ao constituí-la, enquanto Antropologia Interpretativa, esse movimento corre o risco, no limite, de engendrar um certo "interpretativismo", ou, em outras palavras, um desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico[7].

II

Supor que a subjetividade, o indivíduo e a história sempre estiveram ausentes dos paradigmas da ordem seria, não obstante, incorrer numa curiosa ilusão de ótica: como escoimar do campo da ordem precisamente aqueles elementos que, por sua ameaça à integridade do campo, tiveram de ser por

6. Veja nota anterior.
7. Na conferência já aludida, argumento sobre os desenvolvimentos perversos dos paradigmas e advirto sobre a possibilidade de surgir um "certo interpretativismo, já se esboçando em nosso quarto paradigma" (Cardoso de Oliveira, 1985b:202).

ele domesticados? Uma domesticação não é o mesmo que uma pura e simples exclusão. No máximo se trataria de uma exclusão metódica, quando, na hipótese de uma difícil domesticação, os elementos seriam submetidos a uma certa "epoché", isto é, seriam postos em colchetes, neutralizados. Mas sua existência latente ou manifesta no âmbito da disciplina (mais do que na consciência de seus oficiantes) seria facilmente aferível pelo exercício de sua negação: negar a proeminência da subjetividade, do indivíduo ou da história é ter esses elementos ao menos sob controle. É assim que se tomarmos os paradigmas da ordem um a um observaremos que enquanto o paradigma racionalista, pelo menos em sua primeira fase (pré-estruturalista), passa relativamente incólume pela ameaça de ser perturbado pelo tempo, praticamente ignorado enquanto tempo histórico, o paradigma estrutural-funcionalista reage primeiramente por uma crítica à questão da causalidade e, secundariamente, como conseqüência, pela exclusão da história do horizonte da disciplina. A crítica milleana[8] à causalidade (à relação causa-efeito deslocada pelo ceticismo empirista de Hume) é absorvida inteiramente pelo paradigma desde seus primórdios, desde as primeiras formulações programáticas de Rivers até Radcliffe-Brown, quando se consolida o paradigma e se cria uma ortodoxia onde a história, concebida como especulativa, não teria mais lugar. História que passa a ser um marcador da desordem e cuja erupção no interior da estrutura social só poderia ser um complicador na capacidade explicativa da Antropologia, especialmente quando investida da missão de vir a ser uma verdadeira "ciência natural da sociedade" (Radcliffe-Brown, 1957). Entretanto, é interessante notar que a história, como domínio da desordem, não o é da mesma maneira para ambos os paradigmas. Na vertente racionalista da tradição intelectualista, o domínio da história é relativamente domesticado pela concepção evolucionista – teoria hegemônica na ciência do século XIX –, onde menos do que história são etapas evolutivas, reguladas por leis naturais (de evolução da humanidade e da natureza) que contam. O evento, isto é, a particularidade, não tem lugar no espaço das linhas ou dos círculos evolutivos. Durkheim, como os pensadores de seu tempo, não escapou à sedução do evolucionismo prevalecente, porém sem submeter a ele a lógica de seu raciocínio: ao falar, por exemplo, sobre a origem da religião não considera essa origem como primeira etapa cronológica da religião; antes, a considera em ter-

8. Em meu ensaio sobre a categoria da causalidade na formação da Antropologia (Cardoso de Oliveira, 1985a) procurei dar uma idéia sobre o teor dessa crítica, mostrando a importância da lógica indutiva de Stuart Mill na fundamentação do paradigma estrutral-funcionalista, particularmente em sua primeira fase.

mos lógicos, como "forma elementar da vida religiosa". Isso significa que o tempo – enquanto história e fator de desordem – nem sequer chegou a ser pensado, uma vez que já estava neutralizado, paradoxalmente, nas leis da evolução.

Já no paradigma estrutural-funcionalista o que se nota é uma reação não apenas à história (como tipicamente em Radcliffe-Brown) como também às teorias de evolução, o que indica uma percepção mais aguda da ameaça do tempo, quer em sua acepção histórica, particularista, quer em sua acepção evolutiva, universalista, pois submetida a leis (naturais). Essa percepção fica bem evidenciada na obra de W. H. R. Rivers. Inicialmente evolucionista, Rivers foi influenciado pelas idéias difusionistas e com elas pôde conduzir, com alguma eficácia, sua crítica a evolucionistas como Tylor e Frazer. Mas o que levou a essa mudança radical em sua posição anterior, foi sua experiência de pesquisa de campo, obtida na Expedição ao Estreito de Torres, em 1898, quando pôde realizar observações diretas sobre populações nativas.[9] O campo, como "fieldwork" – ainda que precário para os padrões da "escola" britânica que se consolidaria posteriormente – passaria a se constituir não apenas numa prática fundamental para a disciplina, mas sobretudo num *valor* que se transmitiria para todos os componentes da *British School of Social Anthropology*. É assim que quando Radcliffe-Brown acusa a história de ser especulativa é contra a impossibilidade de observação direta que está se posicionando: como observar o passado? Como aceitar observadores (cronistas, missionários ou administradores) destituídos de treinamento científico? A história para ele só seria admissível se se destinasse exclusivamente à "formulação de leis de interdependências funcionais"[10].

Tudo isso se relaciona – a meu ver – com a dificuldade ou mesmo impossibilidade (considerando o horizonte de evidente atemporalidade desses dois primeiros paradigmas) de domesticar "cientificamente" o fato histórico. Carregado de particularidades, sua observação somente é equacionada pela *American Historical School of Anthropology*, liderada por Franz Boas nos Estados Unidos, e tendo em sua base o paradigma culturalista, também caudatário da tradição empirista. Com Boas, o indivíduo e a história passam a ser ob-

9. Como W. H. R. Rivers é um autor pouco conhecido hoje em dia, julgo cabível indicar minha "Leitura de Rivers" (Cardoso de Oliveira, 1984), elaborada para o volume *Rivers*, da Coleção "Os grandes cientistas sociais", da Editora Ática (a sair).
10. Veja Evans-Pritchard, 1981:174. De meu lado tenho procurado mostrar a influência neopositivista de Carnap em Radcliffe-Brown, especialmente durante o período que este último trabalhou na Universidade de Chicago (Cardoso de Oliveira, 1985a:33-36).

jeto de consideração sistemática, se bem que submetidos a um tratamento peculiar. Contra o evolucionismo de Tylor, de um Comte ou de um Spencer, a "escola" opõe o estudo de mudanças culturais aferidas através da análise de processos de transformações, a serem acompanhados muitas vezes passo a passo pela via da reconstrução histórica e pela observação comparada. Não são mais etapas evolutivas que se busca diagnosticar, mas eventos e processos sócio-culturais que agora se procura explicar. E quanto ao indivíduo, até aqui posto de lado por Durkheim ou por Radcliffe-Brown, é nesse terceiro paradigma focalizado, porém por uma ótica culturalista, não-psicológica. A obra dos discípulos de Boas, particularmente Sapir, Ruth Benedict ou Margaret Mead ilustram essa preocupação com o indivíduo, com a personalidade. Mas esse indivíduo está igualmente domesticado no horizonte da "escola", pois o foco maior está na organização cultural da personalidade, a bem dizer com os padrões de personalidade que são padrões modais como o "apolíneo" e o "dionosíaco" de Benedict, ou as personalidades modais de Samoa de Mead. A noção de padrão (*patterns*) está claramente informada pela categoria da ordem. Essa categoria viabiliza uma forma de conhecimento objetivo bastante peculiar: naturaliza a história, dissociando-a das vicissitudes individualizantes próprias da crônica e da narrativa propriamente histórica; culturaliza o indivíduo, dissociando-o de suas particularidades individuais e colocando-o além do discurso psicológico.

III

A aplicação com que os paradigmas da ordem se devotaram a domesticar a subjetividade, o indivíduo e a história praticamente marcou indeléveis limites à noção de cientificidade do conhecimento antropológico. Dizer que o princípio orientador dessa domesticação seja positivista é dizer pouco, uma vez que ele apenas expressaria a forma de enfrentamento da questão da subjetividade em prol da constituição de parâmetros legitimadores de um conhecimento objetivo. Na obra de Durkheim e na de Radcliffe-Brown é onde esses parâmetros encontraram sua mais sistemática formulação. E é igualmente na obra de ambos que a construção do campo sociológico (leia-se antropológico) encontrou sua mais persistente determinação à custa de uma erradicação de todo e qualquer psicologismo. É uma postura que não se explica inteiramente pela aplicação dos parâmetros positivistas, sendo muito própria da antropologia (leia-se sociologia) como uma disciplina autônoma. Antes, di-

ria, que é um "debate" que se dá no interior do próprio positivismo[11]. Já no que se refere à história, via sua naturalização – como se viu – os parâmetros positivistas são exercitados mas com conseqüências não-uniformes: com Radcliffe-Brown os ideais nomotéticos, com o sacrifício da história, são levados ao limite de suas potencialidades de construção de um saber objetivo (alvo de uma verdadeira ciência natural da sociedade); com Boas, ao contrário, não se sacrifica a história, mas ela é submetida às determinações do ideário cientificista das "Geisteswissenschaften", nas quais a especificidade das ciências do espírito não elimina a exigência de objetividade e, se possível, o estabelecimento de leis culturais[12]. O certo é que os paradigmas da ordem sustentam um amplo e único, ainda que multifacetado, discurso fortemente marcado por seu caráter cientificista.

O quarto paradigma de nossa matriz disciplinar, que chamei de hermenêutico, abre seu espaço na antropologia primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas; em segundo lugar, por uma reformulação daqueles três elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a subjetividade que, liberada da coerção da objetividade, toma sua forma socializada, assumindo-se como *intersubjetividade*; o indivíduo, igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma sua forma personalizada (portanto, o indivíduo socializado) e não teme assumir sua *individualidade*; e a história, desvencilhada das peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como *historicidade*. Esses três elementos, assim reformulados, passam a atuar como fatores de desordem daquela antropologia que os interpretativistas tendem a chamar de "antropologia tradicional", sustentada pelos paradigmas da ordem. O paradigma subjacente a essa "antropologia interpretativa" pode ser chamado de hermenêutico.

---

11. Essa questão em si mesma exigiria um tratamento aprofundado – o que sobrecarregaria desnecessariamente o texto. Diria apenas que o caráter cientificista que impregna os paradigmas da ordem é a expressão do positivismo, quer em sua manifestação primitiva, quer em sua manifestação moderna, neopositivista. Habermas oferece os melhores argumentos nesse sentido (Habermas, 1982).

12. Escrevendo sobre as concepções básicas da antropologia de Franz Boas, um de seus mais competentes estudiosos escreve que para Boas "os métodos histórico e físico (. . .) não eram mais abordagens alternativas. Na pesquisa antropológica, a história, ainda que subordinada à finalidade de lei científica, era não obstante prioritária a ela. Somente através da história leis culturais poderiam ser estabelecidas" (Stocking e George, 1982:12).

Não me parece necessário ir além de uma simples menção às raízes filosóficas do paradigma. Vale apenas descartar qualquer univocidade na concepção hermenêutica.[13] Ao contrário, o que se verifica é uma verdadeira dispersão de influências nessa antropologia que se pretende nova. Nem a "hermenêutica ontológica" de Heidegger e Gadamer, nem a "hermenêutica metódica" de Betti ou de Hirsch, nem a "hermenêutica fenomenológica" de Ricoeur (e muito menos a "hermenêutica clássica" de Schleiermacher e Dilthey) dominam aquilo que prefiro chamar de "consciência hermenêutica" na Antropologia "pós-moderna". Não obstante, não se está afirmando com isso que essa subjetivação da antropologia não envolva em si mesma uma certa controvérsia. Prefiro, por ora, retê-la como uma expressão nativa, originária no interior da comunidade dos interpretativistas e explicitada por um de seus mais credenciados representantes: o Professor Stephen Tyler, da Universidade de Rice, Texas[14].

Provavelmente o indicador mais significativo do que se poderia chamar de pós-modernidade da disciplina está em sua vulnerabilidade talvez excessiva ao movimento hermenêutico[15]. O primeiro resultado dessa vulnerabilidade estaria na crítica às raízes iluministas, a saber, ao poder absoluto da razão e, com ela, da ciência, postas agora – razão e ciência – sob suspeita. Esta suspeição que teria sua ancestralidade mais remota em autores como Nietzsche, encontra sua formulação mais recente em dois pequenos livros, *La Condition Post-Moderne* (1979) e *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants* (1986), ambos de Jean François Lyotard, igualmente interessantes e sérios, em que pese a ironia do último título. Neles, essa suspeição se expressa por uma rejeição de toda meta-teoria ou meta-discurso. Detenhamo-nos um pouco sobre o que Lyotard quer dizer com isso antes de retornarmos à questão específica da "antropologia interpretativa". Quatro pontos eu gostaria de destacar: primeiro,

13. A univocidade que se poderia admitir seria com relação à *Verstehen*, à compreensão, entendida como uma certa intuição ou empatia; e, quando aplicada à descrição do conhecimento etnográfico, envolveria uma crítica à experiência empática originária na pesquisa de campo Clifford, 1983:128, nota 23). Entretanto, fora do contexto da antropologia, essa *Verstehen* pouco teria a ver com empatia, da qual se distingue nitidamente.
14. Dois textos de Stephen Tyler (1984 e 1986) devem ser lidos sobre sua concepção de uma antropologia pós-moderna, juntamente com uma interessante avaliação da modernidade e pós-modernidade da discplina por Paul Rabinow (1986).
15. A diversidade de posturas hermenêuticas é tanta que melhor seria tratá-la como um *movimento*, a exemplo do que tem ocorrido com a fenomenologia, a levarmos em conta as considerações de autores como Merleau-Ponty (1952-II), Gadamer (1977:130-181) ou Spiegelberg (1975, I:1-20).

que a condição pós-moderna se daria no interior de sociedades pós-industriais, de sociedades informatizadas, nas quais as transformações tecnológicas sobre o saber parecem ter sido consideráveis e que afetaram sobremaneira "suas duas principais funções: a pesquisa e a transmissão de conhecimentos" (Lyotard, 1979:12). Segundo, que a legitimidade desse saber não mais se sustentaria nos "meta-discursos", nas grandes narrativas (*les grande récits*), bastante suspeitas aos olhos pós-modernos, como as que se encontram satelizadas em torno da idéia de emancipação, ordenadores de uma "multidão de acontecimentos: narrativa cristã de redenção do delito adâmico pelo amor, narrativa *aufklarer* da emancipação de ignorância e da servidão pelo conhecimento e igualitarismo, narrativa especulativa da realização da idéia universal pela dialética do concreto, narrativa marxista da emancipação da exploração e da alienação pela socialização do trabalho, narrativa capitalista da emancipação da pobreza pelo desenvolvimento técnico-industrial" (Lyotard, 1986:47). Terceiro, estando excluído o recurso às grandes narrativas como validação do discurso científico pós-moderno, "a pequena narrativa permanece a forma por excelência que toma a invenção imaginativa e, acima de tudo, na ciência" (Lyotard, 1979:98) – e é nesse sentido que entendo sua frase "O saber científico é uma espécie de discurso" (Lyotard, 1979:11). Quarto, o próprio consenso é dado como inatingível, e se ele seria a finalidade do diálogo, em realidade ele é apenas "um estado de discussões e não seu fim. Este é sobretudo a paralogia" (Lyotard, 1979:106).[16] É certo que Lyotard está discutindo aqui com Habermas, contra sua tese da possibilidade de um consenso, viabilizado por uma "pragmática universal", que se sustenta – se assim posso simplificar – numa concepção de humanidade vista como um sujeito coletivo, universal, em busca de sua comum emancipação. Sem entrarmos nesse debate[17], fica-nos a idéia de que essa condição pós-moderna, ainda que possa coexistir com condições modernas – pois como reitera o

16. De certo modo isso é o anarquismo epistemológico levado a extremos, não admitindo sequer, ao que tudo indica, a fecundidade relativa do paradigma Kuhniano. Mostrando que na pragmática científica a ênfase é posta na divergência (*dissentiment*), Lyotard entende que "O consenso é um horizonte jamais atingido. As pesquisas que se fazem sob a égide de um paradigma tendem a estabilizá-lo; elas são como a exploração de uma idéia tecnológica, econômica, artística" (1979:99). E ao conceber que o atingível seriam apenas paralogias (que entendo – seguindo o *Vocabulaire Philosophique* de Lalande – como sendo raciocínios falsos, ainda que de boa-fé), Lyotard parece inviabilizar qualquer *ciência* que se pretenda pós-moderna.
17. Richard Rorty, de tradição filosófica analítica, faz um cuidadoso exame da controvérsia Habermas/Lyotard, revelando que ambos se encontram em posições claramente opostas de tal modo que "qualquer coisa que Habermas consideraria uma abordagem teórica

próprio Lyotard (1986), ela não se situa após o moderno, nem contra ele representa uma forte compulsão para a desordem (para um anarquismo epistemológico à la Feyerabend, se quisermos permanecer apenas no campo do conhecimento científico) e, portanto, estimula um sem-número de "experimentos" descomprometidos ("pequenas narrativas"), como os mais recentes desenvolvimentos da "antropologia interpretativa" estão a indicar.

IV

A despeito de uma eventual condição pós-moderna prevalecente, tenho procurado entender o surgimento dessa "antropologia interpretativa" examinando a receptividade da consciência hermenêutica pela discplina. Tradicionalmente ciosa de sua autonomia, enquanto disciplina, a Antropologia passou a incorporar um certo olhar filosófico, exprimindo não só um estranhamento com o outro – objeto trivial de sua prática – mas também consigo mesma. A expressão consagrada de Geertz de que "todos nós somos nativos" – que já tive a ocasião de comentar (Cardoso de Oliveira, 1985b:199) – pode ser entendida no amplo contexto do progresso da consciência hermenêutica. E vale se ter em conta que esse progresso não é exclusivo da Antropologia, mas atinge também, ainda que não igualmente, o conjunto de disciplinas que, no dizer de Giddens, convergem hoje para a elaboração de "teorias do social" (social theory)[18]. Porém, ao que tudo indica, **é na Antropologia** que essa consciência se radicaliza, a se julgar pelos mais recentes debates e pronunciamentos que têm tido lugar entre profissionais da área. No recente livro de dois dos mais ativos participantes dessa "antropologia interpretativa", George Marcus e Michel Fischer (1986) defendem a disciplina como "crítica cultural" e o fazem num "momento experimental das ciências humanas", como preferem classificar o período atual da Antropologia Cultural[19]. Um segundo livro, igual-

---

universalista, seria considerada por um Lyotard incrédulo como uma meta-narrativa. Qualquer coisa que abandone uma tal abordagem seria considerada por Habermas como neoconservadora (. . .)" (Rorty, 1985:162). Embora não se possa subscrever inteiramente essa interpretação, dado o seu simplismo, ela serve para indicar, no limite, a oposição entre os dois autores, a par do surgimento de uma terceira posição que, nesta oportunidade, não cabe examinar.

18. " 'Teoria social', em minha opinião, estende-se sobre a ciência social. É um corpo de teoria partilhado por todas as disciplinas concernentes com o comportamento dos seres humanos. Por conseguinte ela não afeta apenas a sociologia, mas antropologia, economia, política, geografia humana, psicologia – a série completa das ciências sociais" (Giddens, 1984:219-220).

19. "Acreditamos que nosso exame do momento experimental da antropologia social e cultural, como o chamamos, revela também muito sobre sua tendência intelectual geral"

mente recente, é um verdadeiro debate que reuniu uma dezena de particpantes na *School of American Research*, em Santa Fé, New México, em 1984, e foi editado pelo mesmo George Marcus e James Clifford (1986). Dentre os pronunciamentos mais radicais – e mais anárquicos – está o de Stephen Tyler, mencionado páginas atrás, para quem o pensamento científico não é senão "um modo arcaico de consciência" (1986:126). Ainda que se possa admitir sem muita dificuldade o caráter arcaico da consciência científica – nos termos do discurso hermenêutico –, vale perguntar sobre qual ou quais modalidades de saber se abririam para a Antropologia se, na visão de Tyler, nem a "representação", nem a "metáfora", nem a "alegoria", nem a "tradução" e muito menos a "descrição" são formas válidas de etnografia[20]. Seria a "antropologia pós-moderna" apenas uma nova forma de meditação?[21]

Penso que a melhor maneira de encontrar uma certa coerência nessa nova antropologia é pensá-la a partir do paradigma hermenêutico, cujo núcleo está na própria noção de *Verstehen*, independentemente das diferentes modalidades de apreensão etnográfica – elas mesmas destinadas a se constituírem em verdadeiros "experimentos". Nesse sentido, cabe retomar agora o paradigma naquilo que ele contribui para a constituição de um novo estilo de se fazer antropologia, onde a intersubjetividade, a individualidade e a historicidade passar a ser exercitadas pelo pesquisador. A meu ver, esse novo estilo seria o resultado do enfrentamento daquilo que Paul Rabinow chama de "crise da representação no escrever etnográfico" (1986: 251). Não é apenas o metadiscurso científico que é posto sob suspeita, conseqüência do anticientificismo

---

(Marcus e Fischer, 1986:VII). Depois de mencionarem que muito daquilo que acreditam ser desenvolvimentos da Antropologia Norte-Americana estende-se também para a Antropologia Britânica (esta vista como detentora de um paradigma mais sólido), os autores reconhecem uma forte influência da moderna Antropologia Francesa. "Nosso foco na situação americana, reflete assim um desenvolvimento histórico da antropologia em três tradições nacionais" (:VIII). E acrescentam: "Tais tradições permanecem sutilmente importantes, porém elas operam crescentemente menos como barreiras para comunicação e interação". (:VIII).

20. É importante sublinhar aqui que pelo menos Marcus e Fischer não defendem qualquer tipo de monopolização da disciplina pela "antropologia interpretativa", uma vez que ela própria alimenta "uma suspeita contra todos estilos totalizadores de conhecimento, incluindo o seu próprio estilo interpretativo". Daí a ênfase posta por esses autores nos "experimentos" e no caráter crítico da disciplina.
21. Tyler conclui sua contribuição ao volume coletivo (Clifford & Marcus, 1986) com a seguinte afirmação: "Chamo etnografia um instrumento reflexivo porque nós não chegamos a ele nem como a um mapa cognitivo, nem como a um guia para a ação, nem mesmo como passatempo. Chegamos a ele como o início de uma forma diferente de jornada" (:140).

inerente ao paradigma hermenêutico[22]. É o próprio *autor* que passa a ser questionado frente ao saber do nativo. É sua *autoridade* até então inconteste que é posta em questão e fica sob suspeita[23]. Elege-se com isso uma sorte de *saber negociado*, produto de relações dialógicas[24] onde pesquisador e pesquisado articulam ou confrontam seus respectivos horizontes. As interpretações geradas nesse "encontro etnográfico" – tão bem exemplificadas em *Tuhami* (Crapanzano, 1980) – obedecem à dinâmica daquele que os hermeneutas chamam de fusão de horizontes. E o texto que se procura elaborar como resultante final desse confronto (termo quem sabe melhor do que encontro) não pode estar mais submetido a um autor todo soberano, único intérprete de *seus* dados; mas deve integrar de alguma maneira o saber do *outro* e, se possível, ser polifônico, onde as vozes dos *outros* tenham a chance de serem ouvidas. Essa defesa da polifonia, que evidentemente não é unânime na comunidade dos "interpretativistas" e talvez exprima suas posturas mais radicais, parece ser, não obstante, um dos produtos mais interessantes dessa nova antropologia, se bem que possa resultar em seu desenvolvimento mais perverso.[25] Penso que uma Antropologia que pretenda continuar como uma disciplina autônoma e solidária (ainda que criticamente) com suas tradições (ou seus paradigmas da ordem), deveria trabalhar teoricamente (sem temer a teoria) tanto quanto na pesquisa de campo, com o problema hermenêutico da fusão de horizontes. Seria aceitar que tal como as linguagens[26], os horizontes não se excluem de um modo absoluto, mas se interseccionam e muitas vezes se fundem. E propiciam, por conseguinte, o exercício pleno da intersubjetividade – que não se confunde com subjetividade – nos domínios

22. Esse anticientificismo se encontra originariamente na crítica da não consideração pela ciência das pré-condições não cognitivas que envolvem todo conhecimento o que, segundo Hubert Dreyfus, Heidegger teria sido o primeiro a denunciar (Dreyfus, 1985:233).
23. Um bom exemplo desse questionamento nos oferece Clifford, 1983.
24. "No diálogo nos estamos realmente interpretando" (Gadamer, 1984:63). Isto quer dizer que a interpretação não é adicional ao falar, ao dialogar; é intrínseca ao diálogo.
25. Bakhtin, falando sobre as novelas de Dostoyevski ou Dickens valoriza a polifonia nelas presente, dizendo que o novelista ideal é um ventríloquo (cit. in Clifford, 1983:137). Na antropologia um dos "experimentos" mais interessantes é o de Crapanzando (1985), que mereceu esclarecedor artigo-resenha de Mariza Peirano (1986) mostrando toda a complexidade da proposta do autor e as dificuldades em efetivá-las sem descaracterizar por completo a disciplina.
26. A idéia de "heteroglossia", como a utiliza Bakhtin segundo a qual "as linguagens não se excluem, antes se interseccionam em muitas diferentes maneiras" (cit. in Clifford, 1983:142, nota 2) pode ser estendida não apenas às "culturas" e "subculturas" – como sugere Clifford (:143) – mas igualmente às "linguagens" (paradigmas) "faladas" nos domínios da matriz disciplinar.

privilegiados da investigação etnográfica. Investigação que revitaliza o pesquisador e o pesquisado enquanto individualidades explicitamente reconhecidas, uma vez que a própria biografia deste último pode ser a autobiografia do primeiro. E ao apreender a vida do *outro* (indivíduo, grupos ou povos), o faz em termos de historicidade, num tempo histórico do qual ele próprio pesquisador, não se exclui. A intersubjetividade, a individualidade e a historicidade parecem circunscrever a nova antropologia.

V

Para concluir, gostaria de voltar à questão da ordem e da desordem e de suas implicações com a matriz disciplinar da Antropologia. Haveria alguma possibilidade do paradigma hermenêutico compor com os paradigmas da ordem o mesmo campo epistemológico de tensão indicado na matriz disciplinar[27], concorrendo assim para o enriquecimento da antropologia? A "antropologia interpretativa" pode ser efetivamente considerada como o melhor fruto do operacionamento do paradigma hermenêutico? Existe *uma* Antropologia Interpretativa? Vimos que ao menos alguns antropólogos, como Marcus e Fischer, admitem a coexistência dessa nova antropologia com as tradicionais, o que nos leva a acreditar que eles igualmente apostam nessa tensão – tensão que pode ser estimuladora de novos e novos experimentos. Quanto às questões seguintes, penso que o *estado da arte* da "antropologia interpretativa" (ou "crítica", ou "dialógica", ou "alegórica", ou "pós-moderna", etc.) já indica uma pluralidade de versões, algumas delas capazes de atualizar com melhor êxito as potencialidades do paradigma hermenêutico e assim contribuir para o enriquecimento da disciplina, aumentando e aprimorando a tensão entre seus paradigmas.

Para quem está tentando compreender a Antropologia de um ponto de vista histórico e como um conjunto se não articulado, ao menos articulável de formações discursivas, exemplificadas em suas diferentes "escolas", não é muito adequado assumir posições de caráter epistemológico. Essas posições tendem muitas vezes a dogmatizar o nosso próprio discurso. Contudo, diante da ameaça de um desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico, gerando uma espécie de "interpretativismo", não vejo como não me posicionar, sobretudo quando essa nova antropologia pode semear entre nós – através

27. Veja nota 5. Especialmente consultar a mesma conferência (1985b:200-201) sobre o estado de tensão da matriz disciplinar.

de suas versões mais radicais – uma total descrença na razão, uma rejeição a qualquer teoria (inclusive as mais triviais "de médio alcance") e a negação de uma experiência secular não apenas da Antropologia mas das Ciências Sociais. Em sua chamada pós-modernidade – que no Brasil não poderia ser mais do que uma força de expressão – a disciplina pode estar passando nos países pós-industriais por uma significativa crise. Mas mesmo nesses países, para falarmos com Habermas, a modernidade não se esgotou (Habermas, 1983) – se entendermos por isso que se não há mais espaço para a Razão, em seu sentido metafísico, há para *racionalidades regionais* como a que tem lugar no interior da própria Antropologia, como pretendi mostrar pelo exame da matriz disciplinar. Entendo, assim, que estamos observando – tal como Paul Ricoeur reconheceu relativamente à Fenomenologia (1969:10-15) – uma espécie de *enxerto (la greffe)* hermenêutico na Antropologia. E é nesses termos que devemos avaliar a fecundidade do problema hermenêutico. E quem sabe aguardar a emergência de uma "nova ordem", como uma progressiva domesticação da desordem (inaugurada pela introdução da intersubjetividade, da individualidade e da historicidade na disciplina, que seria o resultado previsível do ethos científico e não necessariamente cientificista) da Antropologia. Minha posição pessoal é a de que o enxerto do problema hermenêutico na disciplina veio efetivamente enriquecê-la na medida em que, graças ao exercício contínuo da suspeita (da teoria, do autor, da exclusividade do conhecimento científico, etc.), introduziu uma perspectiva crítica sistemática sobre as diferentes modalidades de saber. Diria que a consciência hermenêutica nela enraizada, tirou-lhe o vezo dogmático, tornando-a uma disciplina sensível não apenas à relatividade de culturas outras que a do pesquisador – e sobre as quais tradicionalmente se debruça –, mas também às "culturas" interiores à disciplina, isto é, aos seus paradigmas[28]. Finalmente, tornou a questão epistemológica um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretenda contemporânea e consistente com a atualidade (modernidade ou pós-modernidade, não importa) da Antropologia.

---

28. Nunca será demasiado sublinhar que a disciplina, contaminada pela consciência hermenêutica, ficará sempre em condições de se interditar a toda e qualquer busca de conciliação entre seus paradigmas (posto que originariamente inconciliáveis), substituindo-a pela reflexão crítica permanentemente voltada para esse estado de tensão mencionado na nota anterior; o que significa eliminar a possibilidade de qualquer forma de ecletismo.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1984. Leituras de Rivers. *Trabalhos de Ciências Sociais*. Série Antropologia 39. Fundação Universidade de Brasília.

————— . 1985(a). 'A Categoria da Causalidade' na Formação da Antropologia. *Anuário Antropológico* 83:11-52.

————— . 1985(b). Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia. *Anuário Antropológico* 84:191-203.

CLIFFORD, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 12:128-146.

CLIFFORD, James e George E. MARCUS (orgs.) 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethonography*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of Moroccan*. Chicago. The University of Chicago Press.

————— . 1985. *Waiting: the Whites in South Africa*. Nova Iorque: Randon House.

DREYFUS, Hubert L. 1985. "Holism and Hermeneutics" In *Hermeneutics and Praxis* (Robert Hollinger, org.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press:227-247.

DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme: une perspective antropologique sur l'ideologie moderne*. Paris: Editions du Seuil.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1981. *A History of Anthropological Thought*. Nova Iorque: Basic Books, Inc. Publishers.

GADAMER, Hans-Georg. 1977. "The Phenomenological Movement" In *Philosophical Hermeneutics* (David E. Linge, trad. e org.). Berkeley: University of California Press: 130-181.

————— . 1984. "The hermeneutics of suspicion" In *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Gary Shapiro e Alan Sica, orgs.). Amherst: The University of Massachussetts Press:54-65.

GIDDENS, Anthony. 1984. "Hermeneutics and Social Theory" In *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Gary Shapiro e Alan Sica, orgs.). 215-230.

HABERMAS, Jurgen. 1982. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

————— . 1983. "Modernity – An Incomplete Project" In *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture* (Hal Foster, org.). Port Townsend, Washington: Bay Press:3-15.

HUSSERL, Edmund. 1976. *La Crise des Sciences Européennes et la Phenomenologie Transcendentale*. Paris: Éditions Gallimard.

LYOTARD, Jean-François. 1986. *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondence 1982-1985*. Paris: Éditions Galilée.

————— . 1979. *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit.

MARCUS, George e Michael FISCHER. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1952. *Phènomènologie de la Perception*. Paris: Librarie Gallimard.

PEIRANO, Mariza G. S.. 1986. "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico" In *Trabalhos de Ciências Sociais*. Série Antropologia 53. Fundação Universidade de Brasília. (tb. in *Anuário Antropológico* 85, no prelo).

RABINOW, Paul. 1986. "Representations are social facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology" In Clifford e Marcus:234-261.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.. 1957. *A Natural Science of Society*. Illinois: The Free Press.

RICOEUR, Paul. 1969. *Le Conflit des Interpretations: Essais d'Hermeneutique*. Paris: Éditions du Seuil.

RORTY, Richard. 1985. "Habermas and Lyotard on Post-modernity" In *Habermas and Modernity* (Richard J. Bernstein, org.). Cambridge, Mass.: MIT Press:161-175.

SPIEGELBERG, Herbert. 1965. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols., The Hague: Nijhoff.

STOCKING, Jr., GEORGE, W.. 1982. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: the University of Chicago Press.

TYLER, Stephen. 1986. "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to the Occult Document" In Clifford e Marcus: 122-140.

———— . 1984. "Postmodern Anthropology" In *Proceedings of the Anthropological Society* (Phillis Chock, org.).